HANNAH ARENDT

DA REVOLUÇÃO

Tradução:
Fernando Dídimo Vieira

Revisão de tradução:
Caio Navarro de Toledo

CAPÍTULO 1

O SIGNIFICADO DE REVOLUÇÃO

1

Não nos ocupamos aqui com a questão da guerra. A metáfora que mencionei e a teoria de um estado de Natureza que interpretou e desenvolveu teoricamente essa metáfora — embora muitas vezes tenham servido para justificar a guerra e sua violência, em função de um mal original inerente às coisas humanas e manifesto no início criminoso da História humana — são ainda mais relevantes para o problema da revolução, posto que as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo. Pois as revoluções, embora possamos ser tentados a defini-las, não são meras mudanças. As revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana, ou com a στάσις*, a luta civil que perturbava a *polis* grega. Não podemos equipará-las à μεταβολαί de Platão, a quase natural transformação de uma forma de governo em outra, ou à πολιτειῶν ἀνακύκλωσις de Políbio, o denominado ciclo recorrente a que estão ligados os eventos humanos, em virtude de estarem sempre sendo dirigidos para os extremos[1]. A Antiguidade estava bem familiarizada com a mudança política e com a violência que a acompanhava, mas nenhuma delas parecia dar origem a algo inteiramente novo. As mudanças não interrompiam o curso daquilo que a Idade Moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar com um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente do seu ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo.

Há, no entanto, um outro aspecto das revoluções modernas que pode ser mais promissor na identificação de precedentes anteriores à Idade

* Optamos aqui por manter as expressões gregas no corpo do texto conforme utilizado pela autora, sem a conseqüente tradução para o português, segundo a edição original em língua inglesa da Penguin Books. (N. do Ed.)

Moderna. Quem poderia negar o imenso papel que a questão social veio a desempenhar em todas as revoluções, e quem poderia deixar de lembrar que Aristóteles, quando começou a interpretar e explicar a μεταβολαί de Platão, já havia descoberto a importância daquilo que hoje denominamos motivação econômica — a derrubada do governo pelos ricos e o estabelecimento de uma oligarquia, ou a tomada do governo pelos pobres e o estabelecimento de uma democracia? Outro fato igualmente bem conhecido da Antiguidade era o de que os tiranos subiram ao poder com o apoio das camadas simples ou pobres, e que sua maior probabilidade de se conservarem no poder estava no desejo do povo de ter igualdade de condição. A relação entre riqueza e governo, em qualquer país, e o entendimento de que as formas de governo estão ligadas à distribuição da riqueza, a suspeita de que o poder político pode simplesmente acompanhar o poder econômico, e, finalmente, a conclusão de que o interesse pode ser a força motriz de toda luta política — tudo isso não é, naturalmente, invenção de Marx, nem tampouco de Harrington: "Domínio é propriedade, real ou pessoal"; nem de Rohan: "Os reis comandam o povo, e o interesse comanda os reis". Se quisermos lançar sobre um único autor toda a culpa da chamada visão materialista da História, devemos recuar até Aristóteles, que foi o primeiro a declarar que o interesse, que ele chamava de συμφέρον, aquele que é útil a uma pessoa, a um grupo ou a um povo, tem e deve ter domínio supremo nas questões políticas.

Entretanto, essas derrotas e sublevações instigadas pelo interesse, embora não pudessem deixar de ser violentas ou sangrentas, até que uma nova ordem fosse estabelecida, eram apoiadas numa distinção entre pobres e ricos, que estava, ela própria, fadada a ser tão natural e inevitável no corpo político, como a vida no corpo físico. A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar que a distinção entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna. Essa dúvida, ou antes, a convicção de que a vida na terra poderia ser abençoada com a abundância, ao invés de amaldiçoada pela penúria foi, na origem, pré-revolucionária e americana; surgiu diretamente da experiência colonial americana. Do ponto de vista simbólico, poder-se-ia dizer que o palco para as revoluções, no sentido moderno de uma transformação completa da sociedade, foi armado quando John Adams, mais de uma década antes da irrupção da Revolução Americana, assim declarou: "Sempre considerei a colonização da América como o início de um grandioso projeto da Providência para a iluminação dos ignorantes e a emancipação da parte escravizada da humanidade em toda a terra"[2]. Do ponto de vista teórico, o palco ficou pronto quando, primeiro Locke — provavelmente sob a influência das prósperas condições das colônias do Novo Mundo — e, em seguida, Adam Smith, afirmaram que o trabalho árduo, longe de ser o apanágio da pobreza, a atividade a que a indigência condenava os

que não tinham propriedade, era, com efeito, a fonte de toda a riqueza. Nessas condições, a rebelião dos pobres, da "parte escravizada da humanidade", poderia, de fato, ter por objetivo mais do que a libertação deles próprios e a escravização da outra parte da humanidade.

A América tornara-se o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes da Idade Moderna, em seu desenvolvimento tecnológico único, haver efetivamente descoberto os meios de abolir aquela miséria abjeta de pura indigência, que sempre fora considerada como eterna. E foi somente após isso ter acontecido e se tornado conhecido do mundo europeu, que a questão social e a rebelião dos pobres puderam desempenhar um papel verdadeiramente revolucionário. O antigo ciclo de perenes recorrências se baseava na distinção, supostamente "natural", entre ricos e pobres[3]; a concreta existência da sociedade americana, antes do advento da revolução, havia interrompido esse ciclo, de uma vez por todas. Existe um grande número de discussões eruditas a respeito da influência da Revolução Americana sobre a Revolução Francesa (bem como a respeito da influência decisiva dos pensadores europeus no curso da própria Revolução Americana). Contudo, por mais esclarecedoras e justas que essas investigações possam efetivamente ser, nenhuma influência demonstrável no decorrer da Revolução Francesa — tal como o fato de que ela teve início com a Assembléia Constituinte, ou de que a *Déclaration des Droits de l'Homme* foi concebida segundo o modelo da lei de direitos de Virgínia — pode se equiparar ao impacto daquilo que Abbé Raynal já havia qualificado de "surpreendente prosperidade" das terras que ainda eram colônias inglesas na América do Norte[4].

Ainda teremos ampla oportunidade de discutir a influência, ou antes, a não-influência da Revolução Americana sobre o curso das revoluções modernas. É incontestável o fato de que nem o espírito dessa revolução, nem as ponderadas e eruditas teorias políticas dos "Pais Fundadores" tiveram grande repercussão no continente europeu. Aquilo que os homens da Revolução Americana contavam como sendo as maiores inovações do novo governo republicano, a aplicação e a elaboração da teoria de Montesquieu sobre uma divisão de poderes dentro do corpo político, desempenhou um papel muito diminuto no pensamento dos revolucionários europeus de todos os tempos; foi rejeitada de pronto por Turgot, mesmo antes da eclosão da Revolução Francesa, por razões de soberania nacional[5], cuja "majestade" — e *majestas* foi o termo original de Jean Bodin, por ele depois traduzido como *souveraineté* — supunha a exigência de um poder centralizado indivisível. A soberania nacional, isto é, a majestade do próprio poder público, como fora entendida nos longos séculos de monarquia absoluta, parecia estar em contradição com o estabelecimento de uma república. Em outras palavras, é como se o Estado-nação, bem mais antigo do que qualquer revolução, tivesse derrotado a revolução na Europa, mesmo antes do seu aparecimento. Mas, por outro lado, aquilo que representou para todas as outras revoluções o problema mais urgente e mais difícil de ser resolvido politicamente, a questão social, na forma das

condições alarmantes de miséria das massas, praticamente não exerceu qualquer influência nos rumos da Revolução Americana. O que alimentou o *élan* revolucionário na Europa não foi a Revolução Americana, mas a existência de condições que se tinham estabelecido na América, e que eram bem conhecidas na Europa, muito antes da Declaração de Independência.

O novo continente transformara-se num refúgio, num "asilo" e num ponto de encontro dos pobres; aí havia surgido uma nova raça de homens, "unidos pelos laços de seda de um governo moderado", e vivendo em condições de "uma agradável uniformidade", da qual "a pobreza absoluta, pior do que a morte", havia sido banida. Apesar disso, Crèvecoeur, acima citado, era radicalmente contra á Revolução Americana, que ele via como espécie de conspiração de "grandes personagens" contra "as classes de homens comuns"[6]. Não foi a Revolução Americana e sua preocupação com o estabelecimento de um novo organismo político, de uma nova forma de governo, mas sim a América, o "novo continente", o americano, o "novo homem", "a adorável igualdade", no dizer de Jefferson, "que os pobres usufruem juntamente com os ricos", que revolucionou o espírito dos homens, primeiro na Europa, e, em seguida, em todo o mundo — e isso em tal medida que, a partir das últimas fases da Revolução Francesa, até as revoluções de nossa própria época, pareceu aos revolucionários ser mais importante mudar a tessitura da sociedade, tal como fora mudado na América antes de sua revolução, do que mudar a estrutura do domínio político. Se fosse verdade que nada mais estava em jogo nas revoluções da Idade Moderna do que a mudança radical das condições sociais, poder-se-ia então dizer que a descoberta da América e a colonização de um novo continente constituíram suas origens — como se a "adorável igualdade" que surgira naturalmente, e como que organicamente, no Novo Mundo, só pudesse ser conseguida, no Velho Mundo, através da violência e da sangrenta revolução, quando lá se espalhou a notícia de uma nova esperança para a humanidade. Essa concepção, com muitas e por vezes sofisticadas versões, tornara-se, de fato, bastante comum entre os historiadores modernos, que tinham chegado à conclusão lógica de que nenhuma revolução jamais ocorrera na América. É certamente notável que essa idéia seja, de alguma forma, apoiada por Karl Marx, que parece haver acreditado que suas profecias sobre o futuro do capitalismo e as vindouras revoluções proletárias não se aplicavam ao desenvolvimento social nos Estados Unidos. Quaisquer que sejam os méritos das qualificações de Marx — que mostram, certamente, uma compreensão da realidade fatual bem maior do que os seus adeptos jamais foram capazes de ter —, essas mesmas teorias são refutadas pelo simples fato da Revolução Americana. Pois os fatos são renitentes; não desaparecem quando os historiadores ou sociólogos se recusam a tirar algum ensinamento deles, embora isso possa ocorrer quando todos os esquecem. Em nosso caso, esse esquecimento não seria acadêmico; significaria, literalmente, o fim da República americana.

Algumas palavras ainda precisam ser ditas sobre a freqüente afirmação de que todas as revoluções modernas são essencialmente cristãs em sua origem, mesmo quando sua fé confessa é o ateísmo. O argumento em apoio a essa concepção geralmente aponta para a natureza nitidamente rebelde da seita cristã primitiva, com sua ênfase na igualdade das almas perante Deus, seu manifesto desprezo por todos os poderes públicos, e sua promessa de um Reino dos Céus — noções e esperanças que se supõe tenham sido canalizadas para as revoluções modernas, ainda que numa forma secularizada, através da Reforma. A secularização, a separação da religião da política, e o surgimento de um reino secular, com sua dignidade própria, é certamente um fator crucial no fenômeno da revolução. De fato, é bem possível que, no final, aconteça que aquilo que chamamos revolução seja precisamente aquela fase transitória, que dá origem a um reino novo e secular. Mas, se isso for verdade, então é a própria secularização, e não o conteúdo dos ensinamentos cristãos, que constitui a origem da revolução. O primeiro estágio dessa secularização foi o aparecimento do absolutismo, e não a Reforma; pois a "revolução" que, segundo Lutero, abala o mundo, quando a palavra de Deus é libertada da autoridade tradicional da Igreja, é constante e se aplica a todas as formas de governo secular; não estabelece uma nova ordem secular, mas, de forma constante e permanente, abala os fundamentos das instituições mundanas[7]. É verdade que Lutero, por ter-se tornado eventualmente o fundador de uma nova igreja, poderia ser incluído entre os grandes fundadores da História, mas sua instituição não foi, e nunca pretendeu ser, uma *novus ordo saeclorum*; ao contrário, o que se visava era libertar mais radicalmente a verdadeira vida cristã das considerações e preocupações da ordem secular, quaisquer que elas viessem a ser. Com isso não queremos negar que a dissolução do elo entre a autoridade e a tradição, possibilitada por Lutero, sua tentativa de basear a autoridade na própria palavra divina ao invés de apoiá-la na tradição, contribuiu para o enfraquecimento da autoridade na Idade Moderna. Mas isso, por si só, sem a fundação de uma nova igreja, teria continuado tão ineficaz como as expectativas e especulações escatológicas da baixa Idade Média, de Joachim de Fiore ao *Reformatio Sigismundi*. Tem sido sugerido recentemente que esses últimos podem ser considerados precursores um tanto inocentes de ideologias modernas, embora eu duvide disso[8]; da mesma maneira, os movimentos escatológicos da Idade Média podem ser vistos como os precursores das modernas histerias de massa. Por isso, o espírito rebelde, que parece tão evidente em certos movimentos estritamente religiosos da Idade Moderna, resultou sempre em alguma espécie de Grande Despertar ou renascimento, os quais, não importa o quanto possam ter "renascido" os seus seguidores, permaneceram politicamente sem conseqüências e historicamente fúteis. Além disso, a teoria de que os ensinamentos cristãos são, em si mesmos, revolucionários, se

mostra não menos refutada pelos fatos do que a teoria da não-existência de uma Revolução Americana. Pois o fato é que nenhuma revolução jamais foi feita em nome da cristandade antes da Idade Moderna, de tal sorte que o melhor que se pode dizer em favor dessa teoria é que ela necessitou de modernidade para poder liberar os germes revolucionários da fé cristã, o que é, obviamente, dar a questão como provada.

Há, porém, uma outra alegação que se aproxima mais do âmago do problema. Temos enfatizado o elemento de inovação inerente a todas as revoluções, e tem sido afirmado, com freqüência, que toda nossa noção de História, pois que essa segue um desenvolvimento linear, é cristã em sua origem. É óbvio que somente sob as condições de um conceito de tempo linear, fenômenos como inovação, singularidade de acontecimentos, e outros, podem ser concebíveis. Na verdade, a filosofia cristã rompeu com o conceito de tempo da Antiguidade, porque o nascimento de Cristo, tendo ocorrido num tempo humano secular, constituiu não só um novo princípio como também um acontecimento único e sem repetição. O conceito cristão de História, como foi formulado por Agostinho, só podia conceber um novo princípio em termos de um acontecimento transcendente que, incidindo sobre o curso normal da História secular, provocasse a sua interrupção. Esse acontecimento, como salientou Agostinho, ocorrera uma vez, porém jamais ocorreria novamente, até o final dos tempos. A História secular, na concepção cristã, permanecia circunscrita aos ciclos da Antiguidade — impérios surgiriam e desapareceriam como no passado — com a única exceção de que os cristãos, de posse de uma vida eterna, podiam romper esse ciclo de perpétua mudança e contemplar, com indiferença, o espetáculo que lhes era oferecido.

Que a mudança preside todas as coisas mortais não era, na realidade, uma noção especificamente cristã, mas uma idéia prevalecente nos últimos séculos da Antiguidade. Como tal, teve uma maior afinidade com as interpretações clássicas gregas, filosóficas e mesmo pré-filosóficas, do que com o espírito clássico da *res publica* romana. Em contraposição aos romanos, os gregos estavam convencidos de que a mutabilidade, ocorrendo no mundo dos mortais, e na medida em que todos eram mortais, não podia ser alterada, pois estava baseada, em última análise, no fato de que os νέοι, os jovens, que eram ao mesmo tempo "os novos", estavam constantemente invadindo a estabilidade do *status quo*. Políbio, que foi talvez o primeiro escritor a ter consciência do fator decisivo de gerações que se sucedem umas às outras através da História, enfocou os assuntos romanos com uma perspectiva grega, ao salientar esse constante e inalterável ir-e-vir no campo da política, embora soubesse que o objetivo da educação romana, em contraste com a grega, era unir "os novos" aos velhos, fazer com que os jovens fossem dignos de seus ancestrais[9]. O sentimento romano de continuidade era desconhecido na Grécia, onde a mutabilidade inerente a todas as coisas mortais era experimentada sem lenitivo ou consolo; e foi essa experiência que persuadiu os filósofos gregos de que eles não precisavam levar muito a sério os assuntos humanos, de que os homens deviam deixar de conferir a esse campo uma dignidade totalmente imerecida. Os assuntos humanos mudavam constantemente, mas nunca produziam nada inteiramente novo; se alguma coisa de novo existia sob o sol, eram os próprios homens que nasciam no mundo. Por mais novos que os νέοι pudessem vir a ser, todos estavam predestinados a contemplar, através dos séculos, um espetáculo, natural ou histórico, que era essencialmente sempre o mesmo.

2

O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII. Antes que se engajassem naquilo que resultou em uma revolução, nenhum dos atores teve o mais leve pressentimento de qual iria ser o enredo do novo drama. Entretanto, uma vez iniciado o curso das revoluções, e muito antes que aqueles que se tinham envolvido nelas pudessem saber se o seu empreendimento iria resultar em vitória ou em derrota, a novidade da História e o significado mais recôndito do seu enredo tornaram-se evidentes, tanto para os atores, como para os espectadores. O enredo era, inegavelmente, o aparecimento da liberdade. Em 1793, quatro anos após a eclosão da Revolução Francesa, numa época em que Robespierre definia o seu governo como o "despotismo da liberdade", sem receio de ser acusado de falar por paradoxos, Condorcet resumiu o que todos sabiam: "A palavra *revolucionário* só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo seja a liberdade"[10]. Que as revoluções estavam na iminência de anunciar uma era inteiramente nova, tinha sido atestado anteriormente, com a criação do calendário revolucionário, onde a execução do rei e a proclamação da república eram contados como o ano um.

É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência. Por conseguinte, mesmo nessa altura em que ainda falamos do ponto de vista histórico, pode

ser prudente fazermos uma pausa e refletirmos sobre um dos aspectos sob o qual a liberdade então aparecia — pelo menos para evitar os mal-entendidos mais comuns e ter um primeiro vislumbre da própria modernidade da revolução como tal.

Pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que libertação pode ser a condição de liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade. Não obstante, se esses truísmos são freqüentemente esquecidos, é porque a libertação sempre se apresentou com nitidez, enquanto a liberdade foi sempre incerta, se não totalmente inútil. Além disso, a liberdade desempenhou um papel relevante e um tanto controvertido na história do pensamento filosófico e religioso, e isso através daqueles séculos — desde o declínio do mundo antigo ao nascimento do moderno — em que não existia liberdade política, e em que, por razões que não nos interessa discutir aqui, os homens não se preocupavam com isso. Portanto, tornou-se quase axiomático, mesmo em teoria política, entender por liberdade política não um fenômeno político, mas, ao contrário, a gama mais ou menos livre de atividades não-políticas que um determinado corpo político permite e garante àqueles que o constituem.

Liberdade, como fenômeno político, foi contemporânea das cidades-Estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados[11]. Essa noção de não-mando era expressa pela palavra *isonomia*, cuja característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando (a "arquia", de ἄρχειν, em monarquia e oligarquia, ou a "cracia", de κρατεῖν, em democracia) estava inteiramente ausente dela. A *polis* era suposta ser uma isonomia, não uma democracia. A palavra *democracia*, que significava então o governo da maioria, foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia, e que pretendiam dizer: o que vocês chamam de não-mando é, na verdade, apenas uma outra espécie de poder; é a pior forma de governo, o domínio pelo *demos*[12].

Dessa forma, a igualdade que nós, seguindo os ensinamentos de Tocqueville, freqüentemente vemos como um perigo para a liberdade, era, originalmente, quase idêntica a essa. Essa igualdade perante a lei, que a palavra *isonomia* sugeria, não era a igualdade de condição — embora essa igualdade fosse, até certo ponto, a condição de toda a atividade política no mundo antigo, onde o campo político estava aberto apenas aos que possuíam propriedade e escravos — mas a igualdade dos que fazem parte do corpo de pares. A isonomia assegurava ἰσότης, a igualdade, não porque todos os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram, por natureza (φύσει), desiguais,

e necessitavam de uma instituição artificial, a *polis*, a qual, em razão de sua νόμος, os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas. A diferença entre esse antigo conceito de igualdade e nossa noção de que os homens nascem ou são criados iguais e se tornam desiguais em conseqüência das instituições sociais e políticas, feitas pelo homem, dificilmente poderia ser enfatizada em demasia. A igualdade da *polis* grega, sua isonomia, era um atributo da *polis* e não dos homens, os quais eram investidos nessa igualdade pela cidadania, e não em virtude do nascimento. Nem a igualdade, nem a liberdade eram entendidas como uma qualidade inerente à Natureza humana, nenhuma delas era φύσει, doadas pela natureza e se desenvolvendo por si mesmas; elas eram νόμῳ, isto é, convencionais e artificiais, produtos do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens.

Os gregos afirmavam que ninguém pode ser livre a não ser entre os seus pares, e que, portanto, nem o tirano, nem o déspota, nem o senhor de uma família — mesmo que fosse inteiramente liberto e não forçado por outros — era livre. O ponto fundamental da equação de Heródoto, de liberdade com ausência de governo, era que o próprio governante não era livre; ao assumir o domínio sobre outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia poderia ser livre. Em outras palavras, ele havia destruído o próprio espaço político, resultando daí que nenhuma liberdade pôde sobreviver, nem para si próprio, nem para aqueles sobre quem exercia o seu domínio. A razão para essa insistência na interconexão entre liberdade e igualdade, no pensamento político, era que a liberdade era entendida como sendo manifesta em certas atividades humanas, embora não absolutamente em todas, e que essas atividades só podiam aparecer e ser reais quando outros as observavam, as julgavam e as conservavam na memória. A vida de um homem livre necessitava da presença de outros. Em conseqüência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir — a ágora, o mercado público, ou a *polis*, o espaço político propriamente dito.

Se pensarmos nessa liberdade política em termos modernos, tentando entender o que Condorcet e os homens das revoluções tinham em mente ao proclamarem que a revolução tinha por alvo a liberdade, e que o nascimento da liberdade significava o início de uma História inteiramente nova, devemos observar, primeiramente, o fato bastante óbvio de que eles possivelmente não estavam pensando apenas naquelas liberdades que hoje associamos ao governo constitucional, e que são apropriadamente denominados direitos civis. Pois nenhum desses direitos, nem mesmo o direito de participar do governo, já que a taxação demanda representação, foi, na teoria ou na prática, o resultado da revolução[13]. Eles foram o produto dos "três grandes direitos primordiais": vida, liberdade, propriedade, em relação aos quais todos os outros direitos eram "direitos subordi-

nados, [isto é] os recursos ou meios que freqüentemente precisam ser utilizados, para que se possa obter e gozar plenamente as reais e substanciais liberdades" (Blackstone)[14]. O resultado da revolução não foi propriamente "a vida, a liberdade, a propriedade", mas o fato de serem consideradas como direitos inalienáveis do homem. Mas, mesmo na nova extensão revolucionária desses direitos a todos os homens, liberdade não significava mais do que garantia contra repressão injustificada, e, como tal, era fundamentalmente idêntica à liberdade de movimento — "a faculdade de locomoção [...] sem aprisionamento ou reclusão, a não ser pela devida aplicação da lei" — que Blackstone, em plena concordância com o pensamento político antigo, afirmava ser o mais importante de todos os direitos civis. Até mesmo o direito de reunião, que veio a se tornar a liberdade política positiva mais importante, aparece ainda, na Declaração de Direitos americana, como "o direito de o povo se reunir pacificamente e solicitar do governo a reparação de injustiças" (Primeira Emenda Constitucional), pelo que, "historicamente, o direito de petição é o direito primário", e a interpretação historicamente correta deve ser: o direito de reunião para peticionar[15]. Todas essas conquistas, às quais poderíamos acrescentar nossas próprias aspirações a sermos libertados da penúria e do medo, são, de fato, essencialmente negativas; elas são produtos da libertação, mas não constituem, absolutamente, o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual, como veremos posteriormente, significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político. Se a revolução tivesse tido como meta apenas a garantia dos direitos civis, não teria, com isso, visado à liberdade, mas tão-somente à libertação de governos que tivessem extrapolado seus poderes e infringido direitos antigos e bem enraizados.

O problema aqui é que a revolução, como a conhecemos na Idade Moderna, sempre esteve envolvida tanto com a libertação, como com a liberdade. E desde que a libertação, cujos frutos são a ausência de constrangimento e a posse da "faculdade de locomoção", é, de fato, uma condição de liberdade — ninguém jamais seria capaz de chegar a um lugar em que impera a liberdade, se não pudesse se locomover sem restrições —, torna-se amiúde muito difícil dizer onde termina o mero desejo de libertação, de ser livre de opressão, e onde começa o desejo de liberdade, como opção política de vida. O ponto em questão é que, enquanto o primeiro, o desejo de ser livre de opressão, poderia ser realizado sob regime monárquico — embora não o fosse sob um poder tirânico, e muito menos despótico — o último necessitava da formação de uma nova, ou antes, redescoberta forma de governo; exigia a constituição de uma república. Nada, certamente, é mais verdadeiro e mais corroborado pelos fatos — os quais, infelizmente, têm sido negligenciados pelos historiadores das revoluções — do que a afirmação "de que as disputas daquela época eram disputas de princípio entre os defensores de um governo republicano e os de um regime monárquico"[16].

Mas essa dificuldade em se traçar uma fronteira entre libertação e liberdade, num determinado quadro de circunstâncias históricas, não significa que libertação e liberdade sejam a mesma coisa, ou que aquelas liberdades que foram conquistadas em conseqüência da libertação nos contem toda a história da liberdade, mesmo que aqueles que tentaram conquistar a ambas freqüentemente não distinguissem, com muita clareza, essas questões. Os homens das revoluções do século XVIII tinham o perfeito direito a essa falta de discernimento; era da própria natureza de seu empreendimento que eles descobrissem sua própria capacidade e desejo pelos "encantos da liberdade", como John Jay certa vez assim qualificou, no próprio ato da libertação. Pois os atos e feitos que a libertação deles exigia, lançaram-nos na atividade pública, onde, intencionalmente ou muitas vezes inesperadamente, começaram a construir aquele espaço onde a liberdade pode revelar os seus encantos e tornar-se uma realidade visível e tangível. Dado que eles não estavam, de forma alguma, preparados para esses encantos, dificilmente poder-se-ia esperar que tivessem plena consciência do novo fenômeno. Não era outra coisa senão o peso de toda a tradição cristã que os impedia de admitir o fato evidente de que gostavam daquilo que faziam, para além das imposições do dever.

Quaisquer que fossem os méritos das exigências expressas da Revolução Americana — nenhuma taxação sem representação —, ela certamente não atraía em função de seus encantos. Era algo completamente diferente, com a preparação de discursos e a tomada de decisões, a oratória e as deliberações, a reflexão e a persuasão, e tudo o mais que se fazia necessário para levar essa reivindicação à sua conclusão lógica: governo independente e a criação de um novo corpo político. Foi através dessas experiências que aqueles que, nas palavras de John Adams, tinham sido "convocados sem expectativa e compelidos sem prévia inclinação" descobriram que "é a ação, e não a inércia, que constitui o nosso prazer"[17].

O que a revolução trouxe à luz foi essa experiência de ser livre, e essa foi uma experiência nova, embora não na História do mundo ocidental — foi bastante comum na Antigüidade greco-romana —, mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano do advento da Idade Moderna. E essa experiência relativamente nova, pelo menos para aqueles que a viveram, foi, ao mesmo tempo, a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova. Essas duas coisas juntas — uma nova experiência que revelava a capacidade do homem para a novidade — estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa, essa sempre reiterada insistência de que nada comparável em grandeza e relevância jamais acontecera antes em toda a História documentada da humanidade, e que, se tivéssemos de avaliá-la em termos de reivindicação bem-sucedida de direitos civis, pareceria inteiramente descabido.

Somente onde esse *pathos* de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a idéia de liberdade, é que temos o direito de falar em revolução. Isso significa, naturalmente, que as revoluções são algo mais que insurreições bem-sucedidas, e que não temos justificativa para apelidar qualquer *coup d'état* de revolução, ou para enxergá-la em qualquer guerra civil. Populações oprimidas freqüentemente se levantaram em rebelião, e uma grande parte da antiga legislação pode ser entendida como salvaguarda contra a sempre temida, embora rara, sublevação da população escrava. Além do mais, guerra civil e lutas de facções representavam para os antigos as maiores ameaças para todo corpo político, e a φιλία de Aristóteles, essa curiosa amizade que ele exigia na relação entre os cidadãos, foi concebida como a mais confiável defesa contra elas. *Coups d'état* e revoluções palacianas, em que o poder se alterna de um homem para outro, ou de um grupo para outro, dependendo da forma de governo em que ocorre o *coup d'état*, têm sido menos temidas, porque a mudança que elas acarretam é circunscrita à esfera do governo e provoca um mínimo de inquietação no povo em geral, mas são igualmente bem-conhecidas e descritas.

Todos esses fenômenos têm em comum com a revolução o fato de que foram concretizados através da violência, e essa é a razão pela qual êles são, com tanta freqüência, confundidos com ela. Mas a violência não é mais adequada para descrever o fenômeno das revoluções do que a mudança; somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência for utilizada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que podemos falar de revolução. E o fato é que, embora a História tenha sempre conhecido aqueles que, como Alcebíades, desejavam o poder para si próprios, ou aqueles que, como Catilina, eram *rerum novarum cupidi*, ávidos de coisas novas, o espírito revolucionário dos últimos séculos, ou seja, a ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior.

3

Uma maneira de datar o nascimento de fato de tais fenômenos históricos gerais como as revoluções — ou de Estados-nações, de imperialismo ou regime totalitário, e outros semelhantes — é, certamente, descobrir quando a palavra que, a partir de então, permanece ligada ao fenômeno, aparece pela primeira vez. Obviamente, cada nova manifestação entre os homens necessita de uma nova expressão, seja um novo vocábulo criado para cobrir a nova experiência, seja o uso de uma antiga palavra, à qual é atribuído um significado inteiramente novo. Isso é duplamente verdadeiro na esfera política da vida, onde o discurso tem o domínio supremo.

Não é, portanto, um interesse meramente acadêmico observar que a palavra *revolução* ainda está ausente onde nos mostramos bastante inclinados a julgar que poderíamos encontrá-la, isto é, na historiografia e na teoria política do início da Renascença, na Itália. É particularmente surpreendente que Maquiavel ainda empregue a *mutatio rerum* de Cícero, sua *mutazioni del stato*, em suas descrições sobre a derrubada violenta dos governantes e substituição de uma forma de governo por outra, na qual se mostra tão apaixonadamente e, por assim dizer, prematuramente interessado. Pois o seu pensamento sobre esse problema dos mais antigos da teoria política não estava mais ligado à tradicional resposta, segundo a qual o governo de um só homem leva à democracia, a democracia leva à oligarquia, a oligarquia leva à monarquia, e vice-versa — as famosas seis possibilidades delineadas inicialmente por Platão, sistematizadas depois por Aristóteles, e ainda descritas por Bodin quase sem nenhuma mudança fundamental. O principal interesse de Maquiavel, com suas inúmeras *mutazioni*, *variazioni* e *alterazioni* que abundam tanto em sua obra ao ponto que seus intérpretes poderiam qualificar equivocadamente os seus ensinamentos de "uma teoria da mudança política", foi precisamente o imutável, o invariável e o inalterável; em resumo, o permanente e o estável. O que o torna tão importante para a história das revoluções, da qual foi um precursor, é que ele foi o primeiro a refletir sobre a possibilidade da criação de um corpo político estável, permanente, duradouro. O ponto relevante aqui não é nem mesmo que ele já se mostre tão familiarizado com os elementos mais marcantes das revoluções modernas — com a conspiração e a luta de facções, com o incitamento do povo à violência, com os distúrbios e a derrocada das leis que acabarão por lançar num torvelinho todo o corpo político, e, finalmente, com as oportunidades que as revoluções oferecem aos adventícios, aos *homines novi* de Cícero, aos *condottieri* de Maquiavel, que emergem das camadas inferiores para o esplendor do mundo político, e da insignificância para um poder ao qual primeiramente tinham estado sujeitos. O mais importante em nosso contexto é que Maquiavel foi o primeiro a visualizar a ascensão de um domínio puramente secular, cujas leis e postulados de ação eram independentes dos ensinamentos da Igreja, em particular, e, em geral, dos padrões morais, transcendendo à esfera dos assuntos humanos. Foi por essa razão que ele insistia que as pessoas que ingressavam na política deviam, em primeiro lugar, aprender "a não serem boas", isto é, a não agirem segundo os preceitos cristãos[18]. O que principalmente o distinguiu dos revolucionários foi que ele via sua instituição — a criação de uma nova Itália, de um Estado-nação, italiano, organizado segundo os modelos francês e espanhol — como uma *rinovazione*, e renovação era, para ele, a única *alterazione a salute*, a única alteração

benéfica que era capaz de conceber. Em outras palavras, o *pathos* especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contar o tempo a partir do evento revolucionário, era-lhe totalmente estranho. No entanto, mesmo a esse respeito, ele não estava tão distanciado dos seus sucessores do século XVIII como pode parecer. Veremos mais adiante que as revoluções começaram como restaurações ou renovações, e que o *pathos* revolucionário de um início inteiramente novo nasceu somente no curso do próprio evento. Robespierre teve mais de um motivo para asseverar, com razão, que "o plano da Revolução Francesa foi esboçado amplamente nos livros [...] de Maquiavel"[19]; pois ele poderia facilmente ter acrescentado: Nós também "amamos nosso país mais do que a salvação da nossa alma"[20].

Na verdade, a maior tentação de ignorar a história da palavra e datar o fenômeno da revolução a partir da desordem das cidades-Estados italianas, durante a Renascença, está nos escritos de Maquiavel. Ele certamente não foi o pai da ciência política, ou da teoria política, mas é difícil negar que se pode muito bem ver nele o pai espiritual da revolução. Não apenas já podemos encontrar nele esse esforço consciente e apaixonado, no sentido de reavivar o espírito e as instituições da Antiguidade romana, que se tornou, a partir de então, tão característico do pensamento político do século XVIII; ainda mais importante nesse contexto é sua notória insistência no papel da violência no campo da política, que nunca deixou de chocar os seus leitores, mas que também encontramos nas palavras e ações dos homens da Revolução Francesa. Em ambos os casos, o elogio da violência se apresenta estranhamente em conflito com a professada admiração por tudo quanto era romano, dado que na República romana era a autoridade, e não a violência, que regulava a conduta dos cidadãos. Entretanto, embora essas semelhanças possam explicar a elevada consideração por Maquiavel, nos séculos XVIII e XIX, elas não são suficientes para equilibrar as diferenças mais notáveis. O retorno revolucionário ao antigo pensamento político não objetivava, nem conseguiu fazer reviver a Antiguidade como tal; o que, no caso de Maquiavel, era apenas o aspecto político da cultura do Renascimento como um todo, cujas artes e letras suplantaram de longe todos os avanços políticos das cidades-Estados italianas, estava inversamente, no caso dos revolucionários, bastante em desacordo com o espírito de sua época, que se afirmava, desde o início da Idade Moderna e do aparecimento da ciência moderna, haver se distanciado de todas as realizações do passado. E não importa quanto os revolucionários possam admirar o esplendor de Roma, nenhum deles teria se sentido tão à vontade na Antiguidade como Maquiavel; não teriam podido escrever: "Ao cair da tarde, volto a casa e entro em meu gabinete; à porta, dispo o vestuário do dia, coberto de lama e pó, e envergo trajes suntuosos e elegantes; e vestido com apuro, ingresso nas antigas cortes dos homens antigos, onde, acolhido por eles com afeto, me nutro do alimento que é só meu, e para o qual nasci"[21]. Se alguém ler essas e outras frases semelhantes, concordará de boa vontade com as revelações de estudos recentes que vêem, na Renascença, apenas a culminância de uma sucessão de reflorescimentos da Antiguidade, que começou logo após as épocas realmente obscuras, com a Renascença carolíngia, e terminou no século XVI. Pela mesma razão, constatar-se-á que, politicamente, os incríveis distúrbios nas cidades-Estados, nos séculos XV e XVI, foram um fim, e não um início: o fim das cidades-municípios medievais, com seu autogoverno e sua liberdade de vida política[22].

Por outro lado, a insistência de Maquiavel sobre a violência é mais sugestiva. Foi a conseqüência direta da dupla perplexidade em que teoricamente se encontrava, e que, mais tarde, tornou-se a perplexidade bastante prática com que se defrontaram os revolucionários. A perplexidade consistia na tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo começo que, como tal, parecia exigir violência e violação, como se fosse uma repetição do antigo crime lendário (Rômulo matou Remo, Caim matou Abel) dos primórdios da História. Além disso, essa tarefa de fundação estava ligada à tarefa de fazer as leis, de dar vida a uma nova autoridade e impô-la aos homens; autoridade essa, entretanto, que tinha de ser concebida de tal maneira que viesse a substituir adequadamente a antiga autoridade absoluta, porque outorgada por Deus, extinguindo, por conseguinte, uma ordem terrena cuja confirmação mais alta foram os mandamentos de um Deus onipotente, e cuja fonte última de legitimidade fora a crença de uma encarnação de Deus sobre a terra. Por essa razão, Maquiavel, inimigo exacerbado de considerações religiosas em assuntos políticos, foi levado a pedir auxílio divino, e mesmo inspiração, para os legisladores — exatamente como os "iluminados" do século XVIII, John Adams e Robespierre, por exemplo. Esse "recurso a Deus", é claro, só se fazia necessário no caso de "leis extraordinárias", ou seja, leis que dessem origem à fundação de uma nova comunidade. Veremos, mais tarde, que essa última parte da tarefa da revolução — encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino — é insolúvel, pois o poder, sob condição da pluralidade humana, nunca pode atingir a onipotência, e leis que se baseiam no poder humano nunca podem ser absolutas. Portanto, o "apelo aos altos Céus", como diria Locke, não foi inspirado por nenhum sentimento de religiosidade, mas sim ditado exclusivamente pelo seu desejo de "fugir a essa dificuldade"[23]; da mesma forma, sua insistência sobre o papel da violência na política era motivada não tanto por sua assim denominada visão realística da natureza humana, mas pela vã esperança de que pudesse encontrar alguma qualidade em certos homens que pudesse se igualar às qualidades que associamos ao divino.

Contudo, tudo isso foram apenas premonições, pois as idéias de Maquiavel ultrapassaram de longe toda a efetiva experiência de sua época. O fato é que, não importa o quanto possamos estar inclinados a interpre-

tar nossas próprias experiências à luz dos acontecimentos deflagrados pelas lutas civis que assolaram as cidades-Estados italianas, não foram essas tão radicais que viessem a sugerir, aos que delas participaram ou foram testemunhas, a necessidade de uma nova palavra, ou a reinterpretação de uma mais antiga. (A nova palavra que Maquiavel introduziu na teoria política, e que tinha sido usada mesmo antes dele, foi a palavra *Estado*, *lo stato*[24]. A despeito de seus constantes apelos à glória de Roma e reiteradas referências à história romana, sentiu claramente que uma Itália unificada deveria constituir um corpo político tão diferente das cidades-Estados antigas ou quinhentistas que impunha fosse-lhe atribuído um novo nome.)

As palavras que naturalmente sempre ocorrem são *rebelião* e *revolta*, cujos significados foram determinados e mesmo definidos desde o final da Idade Média. Essas palavras, porém, nunca indicaram libertação, como a entendem as revoluções, e muito menos traduziram o estabelecimento de uma nova liberdade. Pois libertação, no sentido revolucionário, veio a significar que todos aqueles que haviam sempre vivido na obscuridade, sujeitos a qualquer que fosse o poder, não apenas no presente, mas através de toda a História, não simplesmente como indivíduos, mas como membros da vasta maioria da humanidade, os pobres e os humildes, deveriam todos erguer-se e tornar-se soberanos supremos da terra. Se, à guisa de comparação, quiséssemos imaginar um evento dessa natureza em termos de condições antigas, seria como se não o povo de Roma ou Atenas, o *populus* ou o *demos*, as classes mais baixas da cidadania, mas os escravos e os estrangeiros residentes, que compunham a maioria da população sem jamais fazer parte do povo, tivessem se sublevado e exigido igualdade de direitos. Isso, como sabemos, jamais aconteceu. A própria idéia de igualdade, como nós a entendemos, isto é, que todas as pessoas nascem iguais, pelo simples fato de haverem nascido, e que a igualdade é um direito inato, era totalmente desconhecida antes da Idade Moderna.

É verdade que a teoria medieval e pós-medieval já conhecia a rebelião legítima, a sublevação contra a autoridade constituída, o franco desafio e a desobediência. No entanto, o alvo dessas rebeliões não era uma contestação da autoridade e da ordem estabelecida das coisas, como tais; era sempre uma questão de mudar a pessoa que acontecia estar investida de autoridade, fosse a troca de um usurpador por um monarca legítimo, fosse a substituição de um tirano que tivesse abusado do poder por um governante legal. Por conseguinte, ainda que às pessoas fosse reconhecido o direito de decidir quem *não* deveria governá-las, certamente não o tinham para escolher quem *deveria*, e muito menos jamais houve registro de que as pessoas tivessem o direito de se governar a si próprias; ou de indicar aquelas de suas próprias fileiras para os negócios do governo. Onde realmente aconteceu que homens das camadas sociais inferiores se elevassem para o esplendor do poder público, como no caso dos *condottieri* das cidades-Estados italianas, seu ingresso na esfera pública e no poder foi

devido a qualidades pelas quais se distinguiam do povo, por uma *virtù* que era tanto mais louvada e admirada por não ser reconhecida por origem social e nascimento. Entre os direitos, os antigos privilégios e liberdades do povo, manifestamente não se encontrava o direito de participar do governo. E esse direito de autogoverno não está ainda claramente definido no famoso direito de representação, decorrente da taxação. Para poder governar, era preciso que alguém tivesse nascido com esse direito, um homem livre, na Antiguidade, e, na Europa feudal, um membro da nobreza; e não obstante houvesse bastantes palavras na linguagem política pré-moderna para descrever a rebelião de súditos contra um governante, não havia nenhuma que descrevesse uma mudança tão radical que os próprios súditos se tornassem governantes.

4

Que o fenômeno da revolução seja um fato ímpar na História pré-moderna não é, de forma alguma, uma coisa natural. É certo que muitas pessoas concordariam que a avidez por coisas novas, juntamente com a convicção de que a inovação, como tal, é algo desejável, são características marcantes do mundo em que vivemos, e equiparar essa concepção da sociedade moderna com um espírito revolucionário é, de fato, muito comum. Entretanto, se entendermos por espírito revolucionário o espírito que realmente brotou da revolução, então esse anseio moderno por inovação a qualquer preço deve ser cuidadosamente diferenciado daquele. Psicologicamente falando, a experiência de fundação, combinada com a convicção de que um novo drama está na iminência de se desenrolar na História, tornará os homens "conservadores" e não "revolucionários", ávidos em preservar o que foi realizado e assegurar sua estabilidade, ao invés de se mostrarem receptivos às coisas novas, aos novos avanços e novas idéias. Ademais, do ponto de vista histórico, os homens das primeiras revoluções — isto é, aqueles que não apenas fizeram uma revolução, mas introduziram as revoluções no cenário da política — não estavam absolutamente ansiosos por coisas novas, por uma *novus ordo saeclorum*, e é essa aversão a inovações que ainda ecoa na própria palavra *revolução*, um termo relativamente antigo que só lentamente adquiriu seu novo significado. Na verdade, o próprio uso dessa palavra indica muito claramente a falta de expectativa e propensão por parte dos protagonistas, que não estavam mais preparados para alguma coisa sem precedentes do que os seus espectadores contemporâneos. O ponto a destacar é que o enorme *pathos* de uma nova era, que encontramos patenteado em condições quase idênticas, e com infindáveis variações, pelos agentes principais das Revoluções Americana e Francesa, só veio à tona depois que chegaram, muito contra sua vontade, a um ponto sem retorno.

A palavra *revolução* foi originalmente um termo astronômico, que cresceu em importância nas ciências naturais com o *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico[25]. Nesse emprego científico, o vocábulo reteve seu preciso significado latino, designando o movimento regular, sistemático e cíclico das estrelas, o qual, visto que todos sabiam que não dependia da influência do homem e que era, portanto, irresistível, não era certamente caracterizado nem pela novidade, nem pela violência. Ao contrário, a palavra indica claramente uma recorrência, um movimento cíclico; é a perfeita tradução latina do ἀνακύκλωσις de Políbio, um termo que também teve origem na astronomia e foi usado metaforicamente no campo da política. Se era usado nos assuntos humanos sobre a terra, só poderia significar que as poucas formas conhecidas de governo giram entre os mortais em eterna recorrência, e com a mesma força irresistível que faz com que as estrelas sigam suas trajetórias preestabelecidas no espaço. Nada poderia estar mais distanciado do significado original da palavra *revolução* do que a idéia que se apoderou obsessivamente de todos os revolucionários, isto é, que eles são agentes num processo que resulta no fim definitivo de uma velha ordem, e provoca o nascimento de um novo mundo.

Se o caso das revoluções modernas fosse tão nítido como uma definição didática, a escolha da palavra *revolução* seria ainda mais intrigante do que realmente é. Quando, de início, a palavra desceu dos céus e foi introduzida para descrever o que acontecia na terra entre os mortais, apareceu claramente como uma metáfora, transportando a noção de um movimento eterno, irresistível e sempre recorrente às oscilações aleatórias, aos altos e baixos do destino humano, que haviam sido comparados ao nascer e ao pôr do sol, da lua e das estrelas, desde tempos imemoriais. No século XVII, onde pela primeira vez encontramos a palavra como termo político, o conteúdo metafórico estava ainda mais próximo do significado original da palavra, pois era usada em relação a um movimento de circulação e de retorno a algum ponto preestabelecido, e, conseqüentemente, de retorno a uma ordem predeterminada. Portanto, a palavra foi inicialmente usada não quando aquilo que denominamos revolução rebentou na Inglaterra, e Cromwell assumiu a primeira ditadura revolucionária, mas, ao contrário, em 1660, após a derrubada do Parlamento, e por ocasião da restauração da monarquia. Precisamente com o mesmo sentido, a palavra foi usada em 1688, quando os Stuarts foram expulsos e o poder real foi transferido para Guilherme e Maria[26]. A Revolução Gloriosa, o acontecimento em que, muito paradoxalmente, o termo encontrou guarida definitiva na linguagem histórica e política, não foi entendida, de forma alguma, como uma revolução, mas como uma reintegração do poder monárquico à sua antiga glória e honradez.

O fato de que a palavra *revolução* significou originalmente restauração, algo, portanto, que para nós representa exatamente o oposto, não é uma mera excentricidade semântica. As revoluções dos séculos XVII e

XVIII que, para nós, parecem mostrar todos os indícios de um novo espírito, o espírito da Idade Moderna, pretenderam ser apenas restaurações. É verdade que as guerras civis da Inglaterra prenunciaram um grande número de tendências que viemos a associar ao que foi essencialmente novo nas revoluções do século XVIII: o aparecimento dos Igualitários e a formação de um partido composto exclusivamente por pessoas das camadas inferiores, cujo radicalismo entrou em conflito com os líderes da revolução, indicam claramente o curso da Revolução Francesa; ao passo que a exigência de uma constituição escrita como "fundamento de um governo justo", reivindicada pelos Igualitários e, de certa forma, atendida quando Cromwell introduziu um "Instrumento de Governo" para instituir o Protetorado, antecipa uma das mais importantes realizações, se não a maior, da Revolução Americana. Contudo, o fato é que aquela efêmera vitória da primeira revolução moderna foi oficialmente interpretada como uma restauração, ou, mais precisamente, como "a liberdade restaurada pelas bênçãos de Deus", como está gravado no grande brasão de 1651.

Em nosso contexto, é ainda mais importante observar o que aconteceu mais de um século depois. Pois não nos ocupamos aqui com a história das revoluções como tal, com seu passado, suas origens, ou com a trajetória do seu desenvolvimento. Se quisermos saber o que é a revolução — suas implicações gerais para o homem como um ser político, sua significação política para o mundo em que vivemos, seu papel na história moderna — devemos nos voltar para aqueles momentos históricos em que a revolução apareceu em sua plenitude, assumiu uma espécie de papel definitivo, e começou a lançar os seus encantos na mente dos homens, independentemente dos abusos, crueldades e privações de liberdade que possam tê-los levado à rebelião.

Em outras palavras, devemos nos voltar para as Revoluções Francesa e Americana, e devemos levar em conta que ambas foram protagonizadas, em seus estágios iniciais, por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial. Eles alegavam, com toda sinceridade, que desejavam o retorno dos velhos tempos em que as coisas eram como deviam ser.

Isso deu origem a muita confusão, especialmente no que diz respeito à Revolução Americana, que não devorou seus próprios filhos, e em que, portanto, os homens que iniciaram a "restauração" foram os mesmos que começaram e terminaram a revolução, e chegaram mesmo a subir ao poder e ao governo na nova ordem de coisas. O que julgavam que fosse uma "restauração", o restabelecimento de suas antigas prerrogativas, transformou-se numa revolução, e suas idéias e teorias sobre a Constituição britânica, os direitos dos cidadãos ingleses e as formas de governo colonial, desembocaram numa declaração de independência. Mas o movi-

mento que levou à revolução só foi revolucionário por inadvertência, e Benjamin Franklin, que tinha mais informações precisas sobre as colônias do que qualquer outro homem, pôde escrever mais tarde, com toda franqueza: "Nunca ouvi, em qualquer conversa com qualquer pessoa, ébria ou sóbria, a menor expressão de um desejo de separação, ou qualquer alusão de que tal coisa pudesse ser vantajosa para a América"[27]. Se esses homens foram, de fato, "conservadores" ou "revolucionários", é, na verdade, impossível de decidir, se se empregarem essas palavras fora do seu contexto histórico, como termos genéricos, esquecendo que conservadorismo, como credo político e como uma ideologia, deve sua existência a uma reação à Revolução Francesa, e é significativo apenas no que diz respeito à História dos séculos XIX e XX. E a mesma observação, ainda que provavelmente menos inequívoca, pode ser feita em relação à Revolução Francesa; aqui, também, nas palavras de Tocqueville, "poder-se-ia acreditar que a meta da futura revolução não era a derrubada do antigo regime, mas sua restauração"[28]. Mesmo quando, no transcurso de ambas as revoluções, os seus agentes tomaram consciência da impossibilidade de restauração e da necessidade de se aventurarem numa empresa inteiramente nova, e quando, portanto, a própria palavra *revolução* já havia adquirido seu novo significado, Thomas Paine ainda pôde, em consonância com o espírito de uma época pretérita, propor, com toda seriedade, chamar as Revoluções Americana e Francesa de "contra-revoluções"[29]. Essa proposição, na verdade estranha por provir da boca de um dos homens mais "revolucionários" de sua época, mostra, laconicamente, como a idéia de retorno, de restauração, era preciosa para as mentes e os corações dos revolucionários. Paine não queria mais do que recuperar o antigo significado da palavra *revolução*, e expressou sua firme convicção de que os acontecimentos da época haviam feito com que os homens voltassem a "um período inicial" em que estiveram de posse de direitos e prerrogativas de que foram despojados pela tirania e pela conquista. E esse "período inicial" não é, absolutamente, o hipotético estado pré-histórico de Natureza, como o século XVII o entendia, porém um período preciso da História, ainda que não-definido.

Paine, devemos lembrar, usou o termo *contra-revolução* em resposta à enérgica defesa de Burke em favor dos direitos dos ingleses, garantidos por antiqüíssimos costumes e pela História, contra a idéia mais moderna dos direitos do homem. Mas o ponto é que Paine, não menos do que Burke, sentia que a inovação absoluta seria um argumento contra e não a favor da autenticidade e legitimidade de tais direitos. É desnecessário acrescentar que, falando historicamente, Burke estava correto e Paine, errado. Não há nenhum período na História em que a Declaração dos Direitos do Homem pudesse haver retroagido. Os séculos precedentes podiam ter reconhecido que os homens fossem iguais no que tange a Deus ou aos deuses, já que esse reconhecimento não é cristão, mas romano na origem;

os escravos romanos podiam ser membros perfeitamente integrados às corporações religiosas, e, dentro dos limites da lei sagrada, seu *status* legal era o mesmo dos homens livres[30]. Mas direitos políticos inalienáveis, comuns a todos os homens em virtude do nascimento, teriam parecido, a todas as épocas anteriores à nossa, o mesmo que pareceu a Burke — uma contradição em termos. E é interessante observar que a palavra latina *homo*, equivalente a "homem", significava originalmente alguém que não era nada além de um homem, uma pessoa sem direitos e, por conseguinte, um escravo.

Para o nosso presente propósito, e especialmente em função do nosso esforço maior para compreendermos a mais fugidia e, contudo, a mais impressionante faceta das revoluções modernas, ou seja, o espírito revolucionário, é relevante lembrar que a idéia geral de inovação e novidade, como tal, existia antes das revoluções, e, não obstante, estava basicamente ausente de seus primórdios. Em relação a esse e a outros aspectos seria tentador argumentar que os revolucionários eram antiquados em termos de sua própria época, antiquados certamente quando comparados aos homens de ciência e aos filósofos do século XVII, os quais, como Galileu, enfatizavam a "absoluta novidade" de suas descobertas, ou, como Hobbes, afirmavam que a filosofia política não era mais antiga do que sua obra *De Cive*, ou, como Descartes, insistiam em que nenhum filósofo tivera sucesso antes com a filosofia. É claro que reflexões sobre o "novo continente", que dera origem a um "novo homem", tais como as que citei, de Crèvecoeur e John Adams, e que podiam ser encontradas em inúmeros outros e menos destacados escritores, eram bastante comuns. Mas, em contraposição aos anúncios de cientistas e filósofos, o homem novo, da mesma forma que a terra nova, era tido como sendo uma dádiva da Providência, e não um produto dos homens. Em outras palavras, o estranho *pathos* de novidade, tão característico da Idade Moderna, necessitou de quase duzentos anos para abandonar a relativa reclusão do pensamento filosófico e científico, e ingressar no mundo da política. (Nas palavras de Robespierre: *"Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doit changer dans l'ordre moral et politique."*) Mas ao atingir essa esfera, na qual os acontecimentos dizem respeito a muitos, e não a poucos, adquiriu ele uma expressão não apenas mais radical, como também tornou-se dotado de uma realidade peculiar apenas ao mundo político. Foi apenas no decorrer das revoluções do século XVIII que os homens começaram a tomar consciência de que um novo princípio podia ser um fenômeno político, podia ser a conseqüência daquilo que os homens tinham feito e que, conscientemente, se dispuseram a fazer. A partir de então, um "novo continente" e "novo homem" que dele surgisse não mais seriam necessários para instilar a esperança de uma nova ordem de coisas. A *novus ordo saeclorum* não era mais uma bênção advinda do "grande plano e desígnio da Providência", e a novidade não era mais a vaidosa e simultaneamente assustadora posse de alguns.

Quando a inovação alcançou o mercado público, tornou-se o início de uma nova História, desencadeada — ainda que involuntariamente — por homens de ação, a ser encenada posteriormente e ampliada e difundida pela sua posteridade.

5

Enquanto os elementos de novidade, começo e violência, todos intimamente associados ao nosso conceito de revolução, estão claramente ausentes do significado original da palavra, bem como do seu primeiro emprego metafórico na linguagem política, existe uma outra conotação do termo astronômico que já mencionei brevemente, e que ainda permanece muito forte em nosso próprio uso da palavra. Refiro-me à noção de irresistibilidade, o fato de que o movimento giratório das estrelas segue uma trajetória predeterminada, e é independente de qualquer influência do poder humano. Sabemos, ou acreditamos saber, a data exata em que a palavra *revolução* foi usada pela primeira vez com uma ênfase exclusiva na irresistibilidade, e sem qualquer conotação de um movimento giratório recorrente; e tão importante se apresenta essa ênfase ao nosso entendimento de revolução, que se tornou uma prática comum datar o novo significado político do antigo termo astronômico a partir do momento desse novo uso.

A data foi a noite do 14 de julho de 1789, em Paris, quando Luís XVI recebeu do duque de La Rochefoucauld-Liancourt a notícia da queda da Bastilha, da libertação de uns poucos prisioneiros e da defecção das tropas reais frente a um ataque popular. O famoso diálogo que se travou entre o rei e seu mensageiro é muito lacônico e revelador. O rei, segundo consta, exclamou: "*C'est une révolte*"; e Liancourt corrigiu-o: "*Non, Sire, c'est une révolution*". Aqui ouvimos ainda a palavra — e politicamente pela última vez — no sentido da antiga metáfora que transfere, do céu para a terra, o seu significado; mas aqui, talvez pela primeira vez, a ênfase deslocou-se inteiramente do determinismo de um movimento giratório cíclico para a sua irresistibilidade[31]. O movimento ainda é visto através da imagem dos movimentos das estrelas, mas o que é enfatizado agora é que está além do poder humano detê-lo, e, como tal, é uma lei em si mesma. O rei, ao declarar que a investida contra a Bastilha era uma revolta, reafirmou o seu poder e os vários meios à sua disposição para fazer face à conspiração e ao desafio à autoridade; Liancourt replicou que o que tinha acontecido era irrevogável e além do poder de um rei. O que Liancourt viu — e o que devemos ver e entender, ouvindo esse estranho diálogo — que julgou ser, e sabemos que com razão, irresistível e irrevogável?

A resposta, para começar, parece simples. Por trás dessas palavras, podemos ainda ver e ouvir a multidão em marcha, o seu avanço avassalador pelas ruas de Paris, que ainda era, nessa época, não apenas a capital da França, mas de todo o mundo civilizado — a sublevação da populaça das grandes cidades, inextricavelmente mesclada ao levante do povo pela liberdade, ambos irresistíveis pela pura força do seu número. E essa multidão, aparecendo pela primeira vez em plena luz do dia, era na verdade a multidão dos pobres e dos oprimidos, que em todos os séculos passados tinham estado ocultos na obscuridade e na degradação. O que a partir de então tornou-se irrevogável, e que os protagonistas e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público — reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que *eram* livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas — fora forçado a abrir seu espaço e sua luz a essa imensa maioria dos que não eram livres, por estarem presos às necessidades do dia-a-dia.

A noção de um movimento irresistível, que o século XIX logo deveria conceituar na idéia de necessidade histórica, ecoa, do princípio ao fim, nas páginas da Revolução Francesa. De repente, um conjunto de imagens inteiramente novas começa a se agrupar em torno da antiga metáfora, e um vocabulário totalmente novo é introduzido na linguagem política. Quando pensamos em revolução, ainda pensamos quase automaticamente em termos dessas imagens, nascidas naqueles anos — em termos da *torrent révolutionnaire*, de Desmoulin, em cujas ondas impetuosas os participantes da revolução foram impelidos e arrebatados, até que o redemoinho os sugasse da superfície, e todos pereceram, juntamente com seus inimigos, os agentes da contra-revolução. Pois a poderosa corrente da revolução, nas palavras de Robespierre, foi constantemente impulsionada pelos "crimes da tirania", de um lado, e, de outro, pelo "progresso da liberdade", os quais inevitavelmente se defrontavam, de tal forma que movimento e contramovimento nem se equilibravam nem se restringiam ou prendiam um ao outro, mas, de uma forma misteriosa, pareciam confluir numa torrente de "violência progressiva", precipitando-se na mesma direção com uma impetuosidade cada vez maior[32]. Esta é a majestosa "torrente de lava da renovação, que nada poupa e que ninguém pode conter", como Georg Forster testemunhou em 1793[33]; e o espetáculo submetido ao signo de Saturno: "A revolução devorando os seus próprios filhos", como se expressou Vergniaud, o grande orador da Gironda. É a "tempestade revolucionária" que colocou em marcha a revolução, a *tempête révolutionnaire* de Robespierre e sua *marche de la Révolution*, aquele poderoso turbilhão que varreu ou fez submergir o inesquecível e nunca inteiramente esquecido começo, a afirmação da "grandeza do homem contra a pequenez dos grandes", como salientou Robespierre[34], ou "a defesa da honra da raça humana", nas palavras de Hamilton[35]. Parecia que uma força maior que o homem interferira quando os homens começaram a afirmar sua grandeza e defender a sua honra.

Nas décadas seguintes à Revolução Francesa, essa associação de uma poderosa corrente subterrânea, que arrastava os homens inicialmente para a superfície de feitos gloriosos, para em seguida submergi-los no perigo e na infâmia, havia de se tornar predominante. As diferentes metáforas através das quais a revolução era vista, não como obra do homem, mas como um processo irresistível, as metáforas da caudal, torrente ou correnteza, ainda foram forjadas pelos próprios participantes, os quais, por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente não mais acreditavam que estivessem agindo livremente. E — se, por um instante, refletirmos desapaixonadamente — como poderiam eles ter acreditado que fossem, ou jamais tivessem sido, os autores de seus próprios atos? Que outra coisa, que não a tormenta enfurecida dos acontecimentos revolucionários, poderia tê-los transformado e a suas convicções mais profundas no espaço de poucos anos? Não tinham sido todos eles, os monarquistas de 1789, que, em 1793, foram levados, não apenas a executar um determinado rei (que podia ou não ter sido um traidor), mas a denunciar a própria realeza como "um crime eterno" (Saint-Just)? Não tinham sido, todos eles, os ardentes defensores dos direitos da propriedade privada, que, nas leis de Ventôse, em 1794, proclamaram o confisco não apenas das propriedades da Igreja e dos *émigrés*, mas de todos os "suspeitos", para que fossem entregues aos "desafortunados"? Não tinham sido eles os instrumentos da formulação de uma constituição, cujo fundamento básico era a descentralização radical, apenas para descartá-la como algo absolutamente sem valor, e instalar, em seu lugar, um governo revolucionário através de comitês que eram mais centralizados do que qualquer coisa que o *Ancien Régime* jamais conhecera ou ousara pôr em prática? Não estavam travando e mesmo ganhando uma guerra que jamais haviam desejado, e que jamais haviam acreditado que pudessem ganhar? O que poderia restar no final, além do conhecimento de que, de alguma forma, eram possuidores mesmo no início, ou seja (nas palavras de Robespierre, escrevendo ao seu irmão, 1789), que "a atual Revolução havia suscitado, em poucos dias, acontecimentos mais grandiosos do que toda a história anterior da humanidade"? E, no fim, somos tentados a pensar que isso deveria ter bastado.

Desde a Revolução Francesa, tem sido comum interpretar qualquer levante violento, seja ele revolucionário ou contra-revolucionário, em termos de uma continuação do movimento iniciado originalmente em 1789, como se os tempos de calma e restauração fossem somente as pausas em que a corrente imergiu no subsolo para acumular forças e irromper novamente na superfície — em 1830, em 1832, em 1848, em 1851 e em 1871, para mencionar apenas as datas mais importantes do século XIX. De cada vez, os adeptos e opositores dessas revoluções entenderam os eventos como conseqüências imediatas de 1789. E se for verdade, como disse Marx, que a Revolução Francesa foi encenada com roupagens romanas, é igualmente verdade que todas as revoluções seguintes até, e inclusive, a Revolução de Outubro, foram orientadas segundo as regras e eventos que se desenrolaram do 14 de julho ao 9 de Termidor e ao 18 de Brumário — datas que ficaram gravadas tão fundo na memória do povo francês que, ainda hoje, todos imediatamente as identificam com a queda da Bastilha, a morte de Robespierre e a ascensão de Napoleão Bonaparte. Não foi na nossa época, mas nos meados do século XIX que a expressão "revolução permanente", ou, ainda mais sugestivamente, *révolution en permanence*, foi criada (por Proudhon), e, com ela, a idéia de que "não houve nunca várias revoluções, mas que há apenas uma revolução, única e perpétua"[36].

Se o novo conteúdo metafórico da palavra *revolução* derivou-se diretamente das experiências daqueles que primeiro fizeram e, em seguida, impuseram a revolução na França, é óbvio que o seu sentido pareceu ainda mais plausível aos que, de fora, observavam o seu transcurso, como se fosse um espetáculo. O que apareceu com mais nitidez nesse espetáculo foi que nenhum dos participantes podia controlar o curso dos acontecimentos, e que esse curso tomou uma direção que pouco ou nada tinha a ver com os objetivos e metas intencionais dos homens que, pelo contrário, se viam obrigados a submeter sua vontade e objetivos à força anônima da revolução, se é que queriam realmente sobreviver. Isso pode nos parecer bastante trivial hoje, e provavelmente achamos difícil compreender que nada, senão banalidades, possa ter-se originado daí. Contudo, precisamos apenas nos lembrar dos rumos da Revolução Americana, onde aconteceu exatamente o oposto, e recordar o quanto era forte o sentimento de que o homem é senhor do seu destino, que impregnava todos os seus atores, pelo menos no que diz respeito ao governo político, para entender o impacto que o espetáculo da impotência do homem em face do curso de sua própria ação deve ter tido. O conhecido choque de desilusão, sofrido pela geração que viveu na Europa durante o transcurso dos eventos fatais que vão de 1789 até a restauração dos Bourbons, transformou-se quase imediatamente num sentimento de terror reverente e de admiração pelo poder da própria História. Onde antes, isto é, nos dias felizes do Iluminismo, apenas o poder despótico do monarca parecia se interpor entre o homem e sua liberdade de agir, surgiu de repente uma força muito mais poderosa que compelia os homens à sua vontade, e da qual não havia libertação possível, revolta ou fuga, a força da História e da necessidade histórica.

Teoricamente, a conseqüência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de História, na filosofia de Hegel. A idéia verdadeiramente revolucionária de Hegel foi a de que o antigo Absoluto dos filósofos revelara-se no domínio dos assuntos humanos, isto é, precisamente naquele domínio das experiências humanas que os filósofos haviam unanimemente excluído como fonte ou origem de padrões absolutos. O modelo dessa nova revelação, na forma de um processo históri-

co, foi indubitavelmente a Revolução Francesa, e a razão pela qual a filosofia alemã pós-kantiana veio a exercer uma enorme influência no pensamento europeu do século XX, especialmente em países sujeitos a agitações revolucionárias — Rússia, Alemanha, França —, não foi o seu assim chamado idealismo, mas ao contrário, o fato de que havia abandonado a esfera da mera especulação e buscado formular uma filosofia que correspondesse e compreendesse conceitualmente as mais novas e reais experiências da época. Contudo, essa própria compreensão era teórica, no antigo sentido original da palavra *teoria*; a filosofia de Hegel, embora tratasse da ação e do domínio dos assuntos humanos, consistia na contemplação. Ante a visão retrospectiva do pensamento, tudo o que tinha sido político — atos, palavras e acontecimentos — tornava-se histórico, resultando daí que o mundo novo, que fora anunciado pela revolução do século XVIII, não recebeu, como Tocqueville ainda reivindicava, uma "nova ciência da política"[37], mas uma filosofia da História — completamente à parte da transformação talvez ainda mais significativa da filosofia em filosofia da História, de que não nos ocupamos aqui.

Politicamente, a falácia dessa nova e tipicamente moderna filosofia é relativamente simples. Consiste ela em descrever e compreender todo o domínio da ação humana não em termos do ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a um espetáculo. No entanto, essa falácia é relativamente difícil de identificar, em razão da verdade a ela inerente, que consiste em que todos os dramas encetados e representados pelos homens só desvendam seu verdadeiro significado ao atingirem o seu final, de tal forma que pode parecer, de fato, que apenas o espectador, e não o agente, pode aspirar a compreender o que realmente aconteceu, em qualquer determinada sucessão de fatos e acontecimentos. Foi para o espectador, com muito mais ênfase do que para o ator, que a lição da Revolução Francesa pareceu demonstrar a necessidade histórica, ou o fato de Napoleão ter-se tornado um "destino"[38]. Contudo, o ponto em questão é que todos aqueles que, por todo o século XIX e na maior parte do século XX, seguiram as pegadas da Revolução Francesa, se viram não simplesmente como sucessores dos homens da Revolução Francesa, mas também como agentes da História e da necessidade histórica, com a conseqüência óbvia, ainda que paradoxal, de que, em lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário.

Ainda assim, sem a Revolução Francesa, pode-se duvidar que a filosofia jamais tivesse tentado se ocupar com o domínio dos assuntos humanos, ou seja, descobrir a verdade absoluta em um domínio que é regulado pelas relações dos homens e seu relacionamento uns com os outros, e que é, portanto, relativo por definição. A verdade, não obstante fosse concebida "historicamente", isto é, entendida como revelando-se no tempo, não precisava necessariamente ser válida em todas as épocas, embora tivesse

de ser válida para todos os homens, independentemente do lugar em que possam morar e do país em que porventura tenham nascido. Em outras palavras, a verdade não devia referir-se ou dizer respeito aos cidadãos, em cujo meio apenas podia existir uma grande diversidade de opiniões, nem aos nacionais, cujo senso de verdade estaria limitado por sua própria história e experiência nacional. A verdade tinha de referir-se ao homem *qua* homem, o qual, como uma realidade terrena, tangível, não existia em lugar algum. Por conseguinte, se a História estava destinada a tornar-se um meio de revelação da verdade, devia ela ser história mundial, e a verdade que se revelava a si mesma tinha de ser um "espírito mundial". Não obstante, embora a noção de História só pudesse atingir dignidade filosófica sob a condição de abranger o mundo inteiro e os destinos de todos os homens, o conceito da própria história mundial é nitidamente político em sua origem; foi precedido pela Revolução Francesa e pela Americana, ambas se orgulhando de haver ensejado uma nova era para a humanidade, por se tratar de eventos que diriam respeito a todos os homens *qua* homens, sem levar em conta o lugar em que vivessem, as suas circunstâncias, ou quaisquer que fossem as suas nacionalidades. A própria noção de história mundial surgiu da primeira experiência de política mundial, e embora o entusiasmo tanto dos americanos como dos franceses pelos "direitos do homem" tenha arrefecido rapidamente com o nascimento da nação-Estado — que, por mais efêmera que possa ter sido essa forma de governo, foi a única conseqüência relativamente duradoura da revolução na Europa —, o fato é que, de uma forma ou de outra, a política mundial tem sido, desde então, um coadjuvante da política.

Um outro aspecto dos ensinamentos de Hegel que, não menos obviamente, deriva das experiências da Revolução Francesa, é ainda mais importante em nosso contexto, pois exerceu uma influência imediata ainda maior nos revolucionários dos séculos XIX e XX — os quais, mesmo que não tenham aprendido as lições de Marx (ainda o mais ilustre discípulo que Hegel jamais teve), e nunca tenham se preocupado em ler Hegel, consideravam a revolução em termos das categorias hegelianas. Esse aspecto diz respeito ao caráter do movimento histórico, o qual, segundo Hegel e todos os seus adeptos, é, ao mesmo tempo, dialético e movido pela necessidade: da revolução e da contra-revolução, do 14 de julho ao 18 de Brumário e à restauração da monarquia, nasceu o movimento e o contramovimento dialético da História, que arrasta os homens em sua corrente irresistível, como um poderoso caudal subterrâneo, ao qual devem submeter-se no próprio instante em que tentam estabelecer a liberdade sobre a terra. Esse é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, em que ambas finalmente coincidem — talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno. E Hegel, entretanto, que chegara a ver no ano de 1789 o momento em que a terra e o céu se reconciliavam, pode ainda ter pensado em termos do conteúdo metafórico original da palavra *revolução*, como se

no curso da Revolução Francesa o irresistível movimento cíclico dos corpos celestiais tivesse descido sobre a terra e as coisas humanas, conferindo-lhes uma "necessidade" e regularidade que pareciam situar-se além da "melancólica casualidade" (Kant), da triste "mistura da violência e falta de sentido" (Goethe), que até então dera a impressão de ser a qualidade predominante da História e da trajetória do mundo. Portanto, o paradoxo de que a liberdade é fruto da necessidade, no próprio entendimento de Hegel, dificilmente seria mais paradoxal do que a reconciliação do céu e da terra. Ademais, nada havia de jocoso na teoria de Hegel, nem qualquer graça vã na sua dialética da liberdade e da necessidade. Ao contrário, elas devem ter exercido, mesmo nessa época, um forte atrativo sobre aqueles que ainda estavam sob o impacto da realidade política; a inabalável força de sua plausibilidade fundamentou-se, a partir daí, muito menos na evidência teórica, do que numa experiência repetida com freqüência nos séculos de guerras e revoluções. O conceito moderno de História, com sua ênfase sem precedentes na História como um processo, tem muitas origens e, entre elas, especialmente, o inicial conceito moderno de natureza como um processo. Enquanto os homens tomaram como modelo as ciências naturais, e consideraram esse processo como um movimento cíclico, rotativo e sempre recorrente — e mesmo Vico ainda entendia o movimento histórico nesses termos — era inevitável que a necessidade fosse inerente tanto ao movimento histórico quanto ao astronômico. Todo movimento cíclico é um movimento necessário por definição. Mas o fato de que a necessidade, como uma característica inerente à História, sobrevivesse à moderna ruptura do ciclo dos eternos retornos, e fizesse seu reaparecimento num movimento que era essencialmente retilíneo — e que, portanto, não retornava ao que já era conhecido anteriormente, mas se alongava rumo a um futuro desconhecido —, esse fato deve sua existência não à especulação teórica, mas à experiência política e ao curso dos acontecimentos reais.

Foi a Revolução Francesa, e não a Americana, que ateou fogo ao mundo, e foi, conseqüentemente, do curso da Revolução Francesa, e não do desenrolar dos acontecimentos na América, ou dos atos dos "Pais Fundadores" que o atual uso da palavra *revolução* recebeu suas conotações e matizes em todos os lugares, inclusive nos Estados Unidos. A colonização da América do Norte e o governo republicano dos Estados Unidos constituem talvez o maior, e certamente o mais audacioso empreendimento do povo europeu; contudo, os Estados Unidos tiveram efetivamente a iniciativa de sua própria história por pouco mais de cem anos, em esplêndido, ou não tão esplêndido isolamento do continente-mãe. Desde o final do século passado, estiveram sujeitos à tríplice investida da urbanização, industrialização, e, acima de tudo, da imigração em massa. Desde então, as teorias e os conceitos, embora, infelizmente, nem sempre suas experiências subjacentes, migraram, uma vez mais, do velho para o novo mundo, e a palavra *revolução*, com suas conotações, não é exceção a essa regra. É estranho, na verdade, verificar que a opinião iluminada americana do século XX, ainda mais que a européia, esteja freqüentemente inclinada a interpretar a Revolução Americana à luz da Revolução Francesa, ou a criticar aquela por não ter tão obviamente se ajustado às lições oferecidas por essa última. A triste verdade da questão é que a Revolução Francesa, que redundou em desastre, tenha feito história no mundo, ao passo que a Revolução Americana, tão triunfantemente vitoriosa, tenha permanecido um acontecimento de importância quase que apenas local.

Pois sempre que, em nosso próprio século, as revoluções apareceram na cena política, elas foram interpretadas segundo imagens evocadas no curso da Revolução Francesa, compreendidas em conceitos elaborados pelos espectadores, e entendidas em termos de necessidade histórica. Notável por sua ausência no espírito dos que fizeram as revoluções, bem como no daqueles que as observaram e tentaram a elas ajustar-se, estava a profunda preocupação com as formas de governo tão característica da Revolução Americana, mas também muito importante nas fases iniciais da Revolução Francesa. Foram os homens da Revolução Francesa que, intimidados com o espetáculo da multidão, exclamaram com Robespierre: "*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale*"; e eles perderam, juntamente com as instituições e constituições, que são "a alma da República" (Saint-Just), a própria revolução [39]. A partir daí, os homens, arrebatados à sua revelia nos vendavais revolucionários, para um futuro incerto, assumiram o lugar dos orgulhosos idealizadores que intentaram construir seus novos lares com base no saber acumulado de todas as épocas pretéritas, na forma como o entendiam; e, com esses iniciadores, desapareceu a confortadora confiança de que uma *novus ordo saeclorum* podia ser erigida com idéias, segundo um modelo conceitual, cuja verdade era assegurada por sua própria antiguidade. Não o pensamento, apenas a prática, apenas a aplicação poderia ser nova. O tempo, nas palavras de Washington, era "auspicioso", pois havia "desvendado para nós [...] os tesouros do conhecimento adquirido pelo esforço de filósofos, sábios e legisladores, durante uma longa sucessão de anos"; com a ajuda deles, os homens da Revolução Americana julgaram que podiam começar a agir segundo as circunstâncias, e a política inglesa não lhes deixou outra alternativa senão a fundação de um corpo político inteiramente novo. E já que lhes fora oferecida a oportunidade de agir, a História e as circunstâncias não mais podiam ser consideradas culpadas: se os cidadãos dos Estados Unidos "não conseguissem ser completamente livres e felizes, a culpa seria inteiramente deles"[40]. Jamais lhes teria ocorrido que, apenas algumas décadas mais tarde, o mais arguto e penetrante observador do que haviam feito assim concluiria: "Retorno ao passado, através das eras, até a mais remota Antiguidade, mas não encontro nada que se compare ao que está ocorrendo diante dos meus olhos; já que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vagueia na escuridão"[41]

O mágico fascínio que a necessidade histórica lançou sobre as mentes dos homens, desde o início do século XIX, aumentou de intensidade com a Revolução de Outubro, que, para o nosso século, teve o mesmo profundo significado da primeira cristalização das melhores esperanças dos homens e da posterior constatação da inteira dimensão do seu desespero, que a Revolução Francesa representou para seus contemporâneos. Apenas que, dessa vez, não foram experiências inesperadas que transmitiram a lição, mas a modelagem consciente de um curso de ação sobre as experiências de uma época e acontecimentos passados. É certo que somente a dupla compulsão da ideologia e do terror, uma compelindo os homens de dentro para fora, e a outra, de fora para dentro, pode explicar plenamente a candura com que os revolucionários de todos os países que caíram sob a influência da Revolução Bolchevista caminharam para sua ruína; mas aí a lição presumivelmente assimilada da Revolução Francesa tornou-se parte integrante da compulsão a que se impôs o pensamento ideológico de hoje. O problema foi sempre o mesmo: os que freqüentaram a escola da revolução aprenderam e souberam antecipadamente o rumo que deve tomar uma revolução. Foi o curso dos acontecimentos, e não os homens da revolução, que eles imitaram. Se tivessem tomado como modelo os revolucionários, teriam protestado sua inocência até o último suspiro[42]. Mas não podiam fazer isso, pois sabiam que uma revolução deve devorar seus próprios filhos, assim como sabiam que uma revolução daria origem a uma seqüência de revoluções, ou que, ao inimigo declarado, seguir-se-ia o inimigo oculto sob a máscara dos "suspeitos", ou que uma revolução se dividiria em duas facções extremas — os *indulgents* e os *enragés* — que verdadeiramente ou "objetivamente" trabalhavam juntas para solapar o governo revolucionário, e que a revolução era "resgatada" pelo homem do centro, o qual, longe de ser mais moderado, aniquilava a direita e a esquerda, como Robespierre liquidou Danton e Hébert. O que os homens da Revolução Russa aprenderam com a Revolução Francesa — e esse aprendizado constituiu quase que toda a sua preparação — foi História, e não ação. Eles adquiriram a habilidade de representar qualquer papel que o grande drama da História lhes viesse atribuir, e se nenhum outro papel estivesse disponível a não ser o de vilão, eles estavam mais do que dispostos a aceitá-lo, de preferência a ter de ficar de fora da peça.

Há uma certa comicidade grandiosa no espetáculo desses homens — que ousaram afrontar todos os poderes vigentes, e desafiar todas as autoridades da terra, e cuja coragem estava além de qualquer dúvida — submetendo-se, muitas vezes de um dia para outro, com humildade, e sem qualquer expressão de revolta, ao apelo da necessidade histórica, não lhes importando quão louca e incongruente possa ter-lhes parecido a aparência exterior dessa necessidade. Foram ludibriados, não em razão das palavras de Danton e Vergniaud, de Robespierre e Saint-Just, e de todos os outros, que ainda soavam em seus ouvidos; foram ludibriados pela História, e se tornaram os tolos da História.

CAPÍTULO 2

A QUESTÃO SOCIAL

Les malheureux sont la puissance de la terre
(Saint-Just)

1

Os revolucionários profissionais do início do século XX podem ter sido os tolos da História, mas certamente eles próprios não eram loucos. Como uma categoria de pensamento revolucionário, a noção de necessidade histórica tinha algo mais a recomendá-lo do que o mero espetáculo da Revolução Francesa, mais ainda do que a atenta recapitulação do curso dos seus eventos, e da subseqüente condensação dos acontecimentos em conceitos. Por trás das aparências, havia uma realidade, embora talvez fosse a primeira vez que ela aparecesse em plena luz da História. Numa visão introspectiva, a necessidade mais poderosa de que temos conhecimento é o processo vital, que impregna os nossos corpos e os mantém num estado de constante mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes de nossa vontade e irresistíveis — isto é, de uma avassaladora urgência. Quanto menos agimos, quanto menos ativos nos mostramos, tanto mais intensamente esse processo biológico se afirma, impõe sobre nós sua intrínseca necessidade, e nos intimida com o seu fatídico automatismo de pura transcorrência, subjacente em toda a história humana. A necessidade dos processos históricos, assimilada originalmente à imagem do movimento cíclico, regular e necessário dos corpos celestes, encontrou sua poderosa contrapartida na necessidade recorrente a que toda a vida humana está sujeita. Quando isso aconteceu, e aconteceu quando os pobres, movidos por suas necessidades físicas, irromperam no palco da Revolução Francesa, a metáfora astronômica, tão plausivelmente adequada à perpétua mudança, aos altos e baixos do destino humano, perdeu suas antigas conotações, e adquiriu a acepção biológica que alicerça e impregna as teorias sociais e orgânicas da História, as quais têm em comum o fato de compararem uma multidão — a pluralidade fatual de uma nação, ou um povo, ou a sociedade — a um corpo sobrenatural, movido por uma sobre-humana, irresistível "vontade geral".